

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :  
[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Theurillat-Cloutier, A. (2013) « À la recherche de la métaphysique du jeune Marx », *Ithaque*, 12, p. 1-22.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque12/Theurillat-Cloutier.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# À la recherche de la métaphysique du jeune Marx

Arnaud Theurillat-Cloutier\*

## Résumé

*La pensée de Marx a souvent été présentée comme étant une sortie de la philosophie (Althusser, Labica, Garo). À l'encontre de cette thèse, cet article vise à réhabiliter l'ancrage profondément philosophique de Marx dans la tradition de l'ontologie de l'agir de l'idéalisme allemand. En s'appuyant sur les écrits dits de jeunesse, ce texte vise à tirer au clair le sens de la métaphysique de Marx, c'est-à-dire ce qu'il conçoit comme étant la réalité première. Au travers des débats et critiques de Marx, il nous sera permis d'envisager une autre conception de la pratique philosophique découlant de sa prise de position métaphysique comprise comme une synthèse d'une ontologie de l'agir et d'une ontologie de la relation.*

On retient souvent de Marx la fameuse XI<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach selon laquelle « les philosophes ont seulement *interprété* différemment le monde, ce qui importe, c'est de le *changer*<sup>1</sup> », à partir de laquelle on en conclut de façon express que Marx serait tout simplement « sorti de la philosophie » pour faire seulement de la science marxiste, de l'économie, de la sociologie ou encore de la théorie révolutionnaire<sup>2</sup>. Nonobstant le contresens majeur de l'interprétation générale de cette thèse magistrale<sup>3</sup>, nous pensons au contraire comme Michel Henry<sup>4</sup>

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise (Université de Montréal).

<sup>1</sup> Marx, K. (1987), « Les Thèses sur Feuerbach », p. 23.

<sup>2</sup> Pour une étude non pas express mais détaillée de la question de la « sortie » de la philosophie, voir : Labica, G. (1976), *Le statut marxiste de la philosophie*. Ou encore Garo, I. (2000) *Marx, une critique de la philosophie*.

<sup>3</sup> Il faut appuyer sur le « seulement » (*nur*) en vertu duquel on comprend que le reproche de Marx ne s'adresse pas à la philosophie en général, mais à la

que l'œuvre de Marx reste entièrement travaillée par la conceptualité philosophique de son origine jusqu'aux textes dits de « maturité ». Évidemment, sa philosophie, entretenant un rapport critique à la philosophie de l'idéalisme allemand, ne prend pas la forme d'un *système* entendu comme une philosophie qui trouverait sa cohérence à partir d'un seul principe. Elle se présente plutôt comme un tâtonnement d'approche de la réalité, le plus souvent sous la forme de la critique, qui est en mouvement dans « les choses elles-mêmes », dans le travail de l'histoire et qui se comprend comme une pratique philosophique ayant un souci primordial d'autocritique. Ainsi, si Marx a toujours bien fait *de la* philosophie, on peut tout de même reconnaître comme le suggère Étienne Balibar que son œuvre contient *plusieurs philosophies*<sup>5</sup>, de la même manière qu'on peut reconnaître qu'il y ait « plusieurs Heidegger » ou « plusieurs Husserl ». Il en reste que, comme le souligne Michel Henry, Marx ne perd jamais la visée qui est la sienne, « la quête de ce qui doit être compris comme la réalité et, du même coup, comme un fondement<sup>6</sup> ». Si Marx attaque et récuse la métaphysique explicitement, nous pourrions considérer qu'il ne le fait qu'au nom d'une nouvelle « métaphysique », dans la mesure où on comprend celle-ci comme un effort de la pensée humaine visant à comprendre rationnellement la réalité et ses raisons, ce qui porte dès lors à interpréter toute philosophie comme une métaphysique « dans l'exacte mesure où elle porte sur un étant, un sujet ou un objet qu'elle tient pour plus fondamental que tous les autres<sup>7</sup> ». En nous appuyant en grande partie sur l'interprétation de Franck Fischbach, nous nous proposons donc d'explicitier ici les ressorts profonds de la métaphysique que l'on peut lire dans les textes dits du « jeune Marx », soit sa thèse de doctorat sur Démocrite et Épicure, les *Manuscrits de 1844*, les *Thèses sur Feuerbach* et *L'Idéologie allemande*. Ils nous permettront de déterminer la métaphysique de

---

philosophie qui se croit absolument autonome et qui n'interprète pas le monde dans la visée de sa transformation (ce qui n'implique pas forcément l'appel à une soumission complète de la nature à la production humaine).

<sup>4</sup> Henry, M. (1976), *Marx, une philosophie de la réalité*, tome 1, p. 27.

<sup>5</sup> Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, p. 5.

<sup>6</sup> Henry, M. (1976), *Marx, une philosophie de la réalité*, tome 1, p. 24.

<sup>7</sup> Grondin, J. (2004), *Introduction à la métaphysique*, p. 18.

Marx comme une ontologie de l'agir, puis comme une ontologie de la relation. Ces textes nous semblent primordiaux pour comprendre sa conception de la *pratique* philosophique, dont nous faisons l'hypothèse qu'elle restera acquise tout au long de son œuvre. Cette conception donnera également quelques indices sur les limites de la philosophie selon Marx.

## 1. Le clinamen d'Épicure : réhabiliter l'activité subjective contre le matérialisme

Dans sa thèse de doctorat intitulée *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Marx prétend apporter une nouvelle interprétation de l'atomisme d'Épicure permettant d'en apprécier toute la spécificité. Au-delà du commentaire philologique sur la philosophie antique, cette dissertation nous offre une première formulation de la critique de la philosophie hégélienne susceptible de nous donner des indices sur l'ontologie de Marx. Cet écrit constitue de fait une réponse à Hegel sur le terrain de la philosophie de l'histoire où Marx tente de réhabiliter l'importance des philosophies post-aristotéliennes en mettant en lumière « la forme subjective<sup>8</sup> » négligée de ces systèmes. Par là, on comprend qu'il cherche à pousser jusque dans ses derniers retranchements la médiation hégélienne qui favorise le développement idéal en méconnaissant son support indispensable, « l'individu existant historiquement, [...] l'énergie *pratique*, en un mot l'aspect subjectif de la philosophie<sup>9</sup> ».

Selon la tradition philologique de l'époque, l'atomisme d'Épicure ne constituait pas une philosophie proprement originale par rapport à celle de Démocrite : selon les deux philosophes antiques, le monde serait constitué d'atomes et de vide. Épicure aurait également emprunté à la physique démocritéenne le mouvement de la « chute en ligne droite<sup>10</sup> » et celui de la « répulsion<sup>11</sup> » des atomes dans le vide. Toutefois, pour Marx, ce qui différencie Épicure de Démocrite se situe essentiellement dans le troisième mouvement : la déclinaison de

---

<sup>8</sup> Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, p. 219.

<sup>9</sup> Commentaires de Jacques Ponnier dans *ibid.*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 239.

l'atome de la ligne droite, appelée *clinamen* dans le latin de Lucrèce. Tandis que Démocrite considère que l'atome est absolument soumis à la nécessité de la loi de la chute des corps en ligne droite, Épicure ménage un espace d'autonomie propre à la constitution contradictoire de l'atome.

Mais quelle est donc cette contradiction apparente de l'atomistique? Selon la formulation hégélienne, de la même manière que le point se fond dans la ligne, un corps qui chute n'est, dans ce mouvement, qu'un point *sursumé* (*aufgehoben*) par le mouvement qu'il décrit dans l'espace. La loi de la chute, en se déployant universellement et indépendamment des qualités spécifiques des corps qu'elle soumet, procède d'une logique de négation de l'être-pour-soi. Dans la matérialité, les atomes sont ainsi déterminés de l'extérieur, soumis à l'hétéronomie de loi universelle : « *Le mouvement de la chute est le mouvement de la non-autonomie*<sup>12</sup> ». En même temps, l'atome est, au-delà de la matérialité, pure forme autodéterminée ou, autrement dit, la « négation de toute relativité<sup>13</sup> ». Comment dès lors concilier l'idée que l'atome soit un corps existant dans la matérialité et soumis à la loi de l'attraction, tout en étant une pure singularité formelle au-delà de toutes déterminations? Seul le *clinamen* nous permet de résoudre cette impasse : si le mouvement de la ligne droite constitue la négation de l'atome, le *clinamen*, comme légère déviation de la ligne, est la négation de la négation, la détermination formelle qui extrait l'atome des « déterminations du destin<sup>14</sup> ». La déclinaison constitue l'acte qui singularise l'atome, « l'acte de s'abstraire<sup>15</sup> », de se soustraire à la loi de la chute, lui assurant ainsi son « autonomie absolue<sup>16</sup> ». Mais loin d'être un simple accident de la loi universelle ou une conséquence de celle-ci, le *clinamen* aurait une préséance logique dans la constitution de l'atome au-delà du déterminisme de la nature : « [...] l'atome n'est pas du tout encore achevé avant d'être posé dans la détermination de la déclinaison. Demander la cause de cette détermination

<sup>12</sup> Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, p. 243.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 243.

revient alors à demander la cause qui fait de l'atome un principe, question évidemment privée de sens pour celui qui croit que l'atome est la cause de tout, et qu'il ne saurait donc avoir une cause<sup>17</sup>». La déclinaison est donc ce qui rend l'atome en tant qu'atome originellement saisissable dans sa singularité. De surcroît, ce n'est que grâce à la singularisation opérée par le *clinamen* que la loi de la chute des corps et l'espace de la phénoménalité dans l'espace-temps peuvent assoir leur effectivité.

Une première critique marxienne de la dialectique hégélienne se déploie ici tranquillement : la déclinaison n'est pas un simple moment du développement de l'universel, il précède et même rend possible l'application de la loi universelle. La *Dissertation* nous permettrait donc de penser deux modes d'être distincts, mais complémentaires : celui du surgissement ou de la production de l'être par la singularisation qu'opère le *clinamen* et celui de la causalité naturelle de l'être pris dans les déterminations spatio-temporelles<sup>18</sup>. Mais, puisque le *clinamen* possède une préséance ontologique, la loi n'est conçue que comme le parachèvement du mouvement propre au *clinamen* qui l'inscrit dans la phénoménalité.

Ainsi, par le *clinamen*, l'atome nie toute relation d'hétéronomie. Mais nous sommes encore ici au stade de la singularité immédiate et abstraite de l'atome, et par analogie, au stade abstrait de la conscience de soi, qui n'est pas sans rappeler l'influence fichtéenne fort prégnante sur les Jeunes hégéliens auxquels Marx appartenait. L'atome ne peut « réaliser effectivement<sup>19</sup> » la négation de toute relation à un autre que par le mouvement de la *répulsion* mutuelle des atomes : l'atome réalise son concept en se rapportant à une autre existence (*Dasein*) qui est un atome comme lui. Bref, l'atome se singularise effectivement, nie toute existence relative, dans la mesure où il rencontre d'autres atomes dans le mouvement de la déclinaison. Cette rencontre de soi-même comme un « immédiatement-Autre » est un « rapport matériel », « le plus haut degré d'extériorité qui puisse être

---

<sup>17</sup> Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, p. 244.

<sup>18</sup> L'Italien, F. (2009), « La *praxis* comme production de la vie, sur la philosophie du jeune Marx », p. 55-56.

<sup>19</sup> Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, p. 247.

pensé<sup>20</sup>». Nous pouvons maintenant apprécier l'apport de la déclinaison d'Épicure par rapport à l'atomisme strictement matériel de Démocrite dans la mesure où il permet de penser l'essence de la répulsion comme synthèse du moment formel et du moment matériel de l'atome : « Dans la répulsion des atomes, ce sont donc leur matérialité, qui avait été posée dans la chute en ligne droite, et leur détermination formelle, qui avait été posée dans la déclinaison, qui sont synthétiquement unies<sup>21</sup> ». Dans la sphère anthropologique, la répulsion acquiert le caractère de la première forme réelle de la conscience de soi : l'homme s'extraît de la nature et devient son propre objet en *déviant* du déterminisme naturel (« les puissances de ses appétits et de la simple nature<sup>22</sup> »), en brisant en lui son existence relative pour s'affirmer comme individu devant autrui. La liberté abstraite de la conscience de soi singulière acquiert donc son effectivité réelle dans la rencontre de l'autre qui est un soi. Bien que Marx insiste dans sa *Dissertation* sur le concept de *clinamen* pour expliciter la singularité abstraite de l'atome, on peut considérer que le mouvement de la *répulsion*, quoique second par rapport au *clinamen*, revêt une importance non moins capitale en tant que *réalisation effective* de l'atome, surtout dans la mesure où il peut être rapporté à l'ontologie de la relation que nous aurons à expliciter plus tard.

Retenons surtout pour l'instant que Marx, par sa dissertation, souligne son attachement à l'acte et à son moment intrinsèquement subjectif. Le *clinamen* est l'arme argumentative qui le positionne déjà en porte à faux avec le matérialisme « substantialiste, chosiste, déterministe<sup>23</sup> » du physicien Démocrite et sera plus tard le motif similaire de sa distanciation du matérialisme feuerbachien. Il loue Épicure qui, animé d'un souci éthique indéniable, aurait, dans la conceptualisation libre du fondement de son atomistique, anticipé l'inauguration de l'acte de la conscience de soi fichtéenne en mesure

---

<sup>20</sup> Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, p. 248.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>23</sup> Macherey, P. (2008), *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, p. 42.

de redéfinir le monde à l'image de la loi rationnelle du *Je pur*<sup>24</sup>. À ce stade, Marx semble comprendre la réalité dans son ensemble, traduite du langage de l'atomistique antique dans celui de la philosophie moderne, comme étant éminemment constituée par l'acte libre de la conscience de soi pratique. Mais cette métaphysique reste encore sous-théorisée pour le moment, dans la mesure où elle ne se déploie pas directement comme le discours propre à Marx, mais plutôt comme l'interprétation marxienne d'Épicure.

## 2. Une ontologie de l'activité objective

Les *Manuscripts económico-philosophiques de 1844* ont souvent constitué un problème crucial pour les interprètes de l'œuvre de Marx. Publiés pour la première fois de façon partielle en 1927 (et entièrement en 1932), ils ont révélé l'ancrage profondément philosophique de la pensée de Marx, ancrage même reconnu par le courant althussérien<sup>25</sup> qui y voyait une élucubration de jeunesse encore empêtrée de vaines considérations spéculatives et qui jugeait donc qu'on devait les distinguer radicalement de la véritable « science marxiste » opérée à partir de la « coupure épistémologique » de *L'Idéologie allemande*. Bien que nous ne pouvions ici développer une contre-argumentation satisfaisante sur cette question<sup>26</sup>, nous soulignerons tout au moins que ces manuscrits nous semblent jouer un rôle capital pour comprendre pleinement la métaphysique de Marx. Malgré le fait que les *Manuscripts de 1844* ne constituent qu'une étape d'une pensée

---

<sup>24</sup> Voir la première conférence « Sur la destination de l'homme en soi » dans Fichte, J.G. (1994), *Conférences sur la destination du savant* (1794), p. 35-43.

<sup>25</sup> Voir : Althusser, L. (1977), *Pour Marx*.

<sup>26</sup> Pour une réponse intéressante, voir : Granel, G. (1968), « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », p. 266-317. Soulignons au passage que la question du rapport entre les *Manuscripts de 1844* et *l'Idéologie allemande* n'a de fait pas véritablement été abordée par l'école althussérienne sous la plume de Jacques Rancière, dans la mesure où les « textes de jeunesse » n'ont été mis en comparaison qu'avec des ouvrages plus tardifs, ce qui affaiblit évidemment d'emblée la thèse de la « coupure épistémologique » située à partir de *l'Idéologie allemande*.



encore en développement<sup>27</sup>, nous tenterons de montrer comment, en accord avec Gérard Granel, l'« ontologie, qui est conquise dans les *Manuscripts*, reste acquise dans *L'Idéologie Allemande*<sup>28</sup> ».

Les interprètes qui ont pris au sérieux ces manuscrits ont souvent privilégié l'étude du concept négatif d'*aliénation* (*Entfremdung*). Si celui-ci apporte, certes, un développement philosophique fécond<sup>29</sup>, notre regard métaphysique se portera pour notre part d'abord sur les notions positives d'*objectivation* (*Vergegenständlichung*) et d'*activité* (*Tätigkeit*) comme constituants fondamentaux de son ontologie, ce qui nous permettra de donner un nouvel éclairage à la notion d'aliénation.

### 2.1. Distinction entre objectivation et aliénation

Dans un premier temps, l'*objectivation* semble être le mode de manifestation de tout travail, entendu en un sens large et – nous dirions même – transhistorique : « Le produit du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose ; ce produit est l'*objectivation* du travail. La réalisation du travail est son *objectivation*<sup>30</sup> ». Il est dans l'essence même du travail de passer de l'activité à la cristallisation dans un objet. L'*objectivation*, comme processus naturel et normal, n'est donc pas un travestissement du travail au sens où l'objet produit s'opposerait à l'activité qui le produit comme un être étranger, mais bien le sens même de l'activité, son

<sup>27</sup> Mais n'est-ce pas proprement cela faire de la métaphysique, c'est-à-dire cheminer vers son objet dans un mouvement de pensée qui ne pourra jamais atteindre la pleine satisfaction d'un point final ? Le caractère fragmentaire et inachevé de l'œuvre de Marx (même son *opus magnum* que constitue *Le Capital* n'a jamais été complété) est peut-être le plus beau témoignage de cet effort de la pensée humaine qui, dans toute sa finitude, cherche à comprendre la réalité dans son ensemble.

<sup>28</sup> Granel, G. (1968), « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », p. 296.

<sup>29</sup> On peut considérer avec Franck Fischbach que les *Manuscripts de 1844* représentent peut-être l'inauguration de ce que les Allemands appellent la *Sozialphilosophie*. Voir : Fischbach, F. (2009), *Manifeste pour une philosophie sociale*.

<sup>30</sup> Marx, K. (2007), *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 118.

accomplissement. L'immobilité ou l'inertie de l'objet produit ne représente pas la négation du travail en tant qu'activité ; au contraire, il est sa réalisation. L'objectivation ne comporte donc rien par essence d'aliénant. On voit déjà ici l'objectivation faire signe vers ce qui sera pleinement théorisé dans les *Thèses sur Feuerbach* dans le concept d'*activité objective* (*gegenständliche Tätigkeit*).

Alors que l'objectivation est réalisation de l'activité du travailleur, l'aliénation est déréalisation de celle-ci. De manière générale, comme le suggère Franck Fischbach, l'aliénation peut être comprise comme « perte de l'objet<sup>31</sup> », en tant que processus qui rend étranger ce qui devrait être propre au travailleur, à son activité et à son produit. L'aliénation ne doit pas être comprise comme processus intervenant à la fin du processus d'objectivation, se résumant à un vol de l'objet produit, mais bien comme un travestissement immanent de l'objectivation elle-même : « [...] elle est une objectivation qui est *en même temps* une perte de l'objet, c'est la production d'un objet *toujours déjà* perdu, c'est une activité productive toujours déjà sans objet<sup>32</sup> ». Porteur de sa seule force de travail, le travailleur aliéné se réduit à la capacité abstraite de travailler. Séparé du monde objectif sur lequel il n'a pas d'emprise, le travailleur aliéné est séparé de « l'objectivité de son propre être<sup>33</sup> » : l'aliénation capitaliste est son devenir-sujet au sens de la philosophie moderne, son opposition à l'objectivité. Alors que le travail devrait être « l'engendrement pratique d'un *monde objectif*<sup>34</sup> » qui atteste de l'essence objective des êtres humains, puisque ceux-ci sont des êtres de besoins, qui appellent à être satisfaits par le travail, le travail aliéné sépare le travailleur de la passivité de son être, de l'expression de ses besoins. La dimension passive et objective de l'être humain se trouve donc à l'extérieur de celui-ci. L'être humain aliéné est un être humain clivé qui n'est que pure activité et auquel on a retiré sa dimension d'objectivité.

---

<sup>31</sup> Fischbach, F. (2007), « Présentation », p. 27.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>34</sup> Marx, K. (2007), *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 123.

## 2.2. Critique de la non-distinction hégélienne

À travers cette distinction entre aliénation et objectivation se joue une nouvelle critique de la philosophie hégélienne. Si la *Phénoménologie de l'Esprit* a le mérite selon Marx d'avoir pensé la dialectique comme procès d'« autoengendrement de l'homme<sup>35</sup> » dans l'histoire, elle a toutefois le défaut d'avoir réfléchi l'objectivation uniquement en termes d'aliénation. Ainsi, la *sursomption* (*Aufhebung*) du rapport sujet-objet dans l'ultime chapitre du *Savoir absolu*, soit la réconciliation de la conscience et de la conscience de soi, serait conçue comme un mouvement de la conscience de soi visant sa désobjectivation, forme nécessaire de sa désaliénation. L'aliénation serait donc pour Hegel la forme de l'objectivité comprise comme extériorité, extériorité inévitablement appelée à être dépassée dialectiquement :

La *réappropriation* de l'être objectivé de l'homme engendré comme étranger, sous la détermination de l'aliénation, n'a donc pas seulement le sens d'une suppression de l'*aliénation*, mais celui d'une suppression de l'*objectivité*, ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme être *non-objectif*, comme un être spiritualiste<sup>36</sup>.

Ainsi, Hegel aurait fait l'erreur de penser que la différence entre l'objet extérieur et la conscience n'était pas ultimement indépassable et que la conscience au terme du procès dialectique pouvait *sursumer* l'objectivité extérieure dès le moment où elle la reconnaissait comme une détermination de la conscience de soi. Ontologiquement, il s'agirait d'une perte d'être ou même de la perte de l'être tout court. En effet, pour Marx, l'homme est un être essentiellement objectif, sa capacité de s'objectiver témoignant de manière fondamentale de ce caractère : « L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle<sup>37</sup> ». On comprend le déplacement conceptuel d'inspiration feuerbachienne qui s'opère ici par rapport à

<sup>35</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 162.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 165-166.

Hegel : l'objectivité n'est pas un moment de la conscience de soi sur le chemin de son auto-compréhension comme nous l'expose *La Phénoménologie de l'Esprit*, elle est une détermination immédiate et première de l'être humain en ce qu'il est un être de la nature, un être de besoin avant d'être un être qui connaît consciemment. L'être objectif est celui qui s'inscrit dans l'objectivité dans la mesure où il tient son être de la tension du besoin qui l'anime et qui le met immédiatement et originairement en relation de dépendance avec des objets extérieurs susceptibles d'exprimer ce qu'il est. Cette souffrance, ce manque et ce besoin témoignent du fait que l'être ne trouve sa complétude que dans son inscription dans le tout de la réalité sensible qui le met en rapport de dépendance nécessaire avec d'autres êtres en tant qu'il est un être objectif. Le fait que l'être soit originairement ouverture indispensable vers d'autres étants n'est pas un moment négatif d'aliénation, mais l'attestation la plus fondamentale de ce qu'il est bien *dans l'être*<sup>38</sup>. Ainsi, l'objectivation n'est pas une pure activité strictement subjective qui pose ou constitue des objets de manière théorique, mais bien au contraire une « activité *objective* »<sup>39</sup> d'un être qui, en tant qu'il est inscrit dans la nature, est sensible et souffrant et ne s'atteste dans l'être que par l'expression de son activité, par la mise en mouvement de ses forces naturelles qui s'objectivent. On comprend ici pourquoi Marx refuse la distinction philosophique entre la *praxis* et la *poiesis*, et ainsi entre la *praxis* et l'*activité objective* : toute activité est objective dans le sens où elle constitue des objets, y compris soi comme « extériorité » à soi, comme transformation de soi.<sup>40</sup>

Par son humanisme naturaliste, Marx tente déjà de dépasser l'idéalisme qui ne pense l'activité que de manière abstraite, c'est-à-dire dans son caractère non-naturel, et le matérialisme de Feuerbach qui se confine à la contemplation de la matière inerte : l'activité objective est à la fois conditionnée, jetée dans l'objectivité, toujours déjà dans le monde, et en même temps conditionnante, et en cela elle dépasse

---

<sup>38</sup> Notons que des rapprochements entre la pensée de Heidegger et celle de Marx peuvent ici être pensés. Voir : Vioulac, J. (2009), *L'époque de la technique, Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*.

<sup>39</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 166.

<sup>40</sup> Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, p. 40.

conceptuellement les dérivations unilatérales que sont la substance comme hétéronomie et la conscience de soi comme absolue autonomie. Autrement dit, Marx défend que l'activation humaine (*Betätigung*) dépasse le dualisme de la passivité et de l'activité pour penser leur nécessaire inséparabilité : le « *pâtir*<sup>41</sup> » (*Leiden*) est premier comme déterminant de l'« *efficience*<sup>42</sup> » (*Wirksamkeit*) visant à satisfaire un manque par l'activité, il révèle la nature activement vivante de l'être.

### 2.3. Vers un matérialisme de la pratique

Avec les *Manuscripts de 1844*, la métaphysique de Marx semble prendre ainsi pour principe explicatif premier de la réalité le concept d'*activité* comprise comme objectivation vivante menant à l'être. Suite à notre étude du *clinamen* épicurien dans la *Dissertation* de 1841 qui en a révélé l'inspiration fichtéenne, nous pouvons mieux apprécier dans quelle mesure le développement de la pensée de Marx s'inscrit dans la lignée de l'idéalisme allemand de Fichte, Schelling et Hegel entendue comme une ontologie de l'agir<sup>43</sup> bien plus que dans celle du matérialisme de Feuerbach. Si Étienne Balibar peut soutenir que la philosophie de Marx est « la forme la plus accomplie de la tradition idéaliste<sup>44</sup> », c'est bien parce que la rupture avec l'activité subjective, dite « spéculative » de l'idéalisme, est bien moins profonde que celle avec le matérialisme de Feuerbach qui en reste au simple donné, à la simple factualité morte. C'est d'ailleurs bien ce qu'illustre la première et la plus substantielle des *Thèses sur Feuerbach* :

Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet (*Gegenstand*), la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de l'objet (*Objekt*) ou de l'intuition ; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*, comme *pratique*, non pas de façon subjective<sup>45</sup>. Marx reproche en effet au

<sup>41</sup> Marx, K. (2007), *Manuscripts économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 149.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>43</sup> Voir : Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*.

<sup>44</sup> Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, p. 27.

<sup>45</sup> Marx, K. (1987), « Les Thèses sur Feuerbach », p. 19.

matérialisme de penser abstraitement le monde objectif comme s'opposant au sujet, lui faisant face en tant que donné et non en tant que le produit d'une activité objective. Feuerbach, bien qu'il ait eu le mérite de réhabiliter la sensibilité, aurait nié la capacité de l'être humain à transformer le monde, pour le réduire à un sujet passif entretenant un rapport strictement contemplatif au monde. Est-ce pour autant que Marx donnerait ici, comme le suggère Michel Henry, une priorité à la subjectivité sur l'objectivité en concevant « une subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue<sup>46</sup> » ? Nous ne le pensons pas. L'originalité de la position ontologique de Marx réside précisément dans sa tentative de dépasser les conceptions unilatérales et abstraites de la subjectivité et de l'objectivité : la *praxis* ou l'*activité objective* tente de penser le moment ontologiquement premier de l'immédiateté de l'être actif dans l'objectivité, avant même la dérivation du sujet et de l'objet.

Par rapport à la *Dissertation* de 1841, la pensée de Marx opère un déplacement considérable. Bien qu'il refuse encore dans les *Manuscrits de 1844* de concevoir la réalité comme pur donné, privilégiant plutôt le caractère *actif* de la réalité comme devenir, Marx se distancie d'une conception du réel fondé par l'acte d'une subjectivité désincarnée, d'une conscience de soi pure. Assimilant d'une façon critique les apports de la pensée de Feuerbach à son ontologie de l'agir, il pense plutôt la nécessaire intrication de l'activité humaine et de l'objectivité sensible. Ainsi, contrairement à ce que soutient Michel Henry, nous pensons plutôt, avec Franck Fischbach, que la subjectivité exclue de l'objectivité, bien loin de constituer une nouvelle conception de l'être<sup>47</sup>, est la forme que revêt l'aliénation du travailleur sous le capitalisme. Dans le concept d'activité objective, on peut donc concevoir que Marx ait tenté de renouveler à sa manière la pensée *concrète* du jeune Hegel – exposée notamment dans son article *Qui pense abstrait ?*<sup>48</sup> – que Pierre Macherey relève avec raison : la *praxis* a pour fonction de penser

---

<sup>46</sup> Henry, M. (1976), *Marx, une philosophie de la réalité*, tome 1, p. 326.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>48</sup> Hegel, G. W. F. (2007), *Qui pense abstrait ?*.

la notion de concret, au sens de ce qui est, non partiel et mutilé suivant la logique spécifique de l'abstraction, mais complet, et donne ainsi accès au réel non pas saisi *partes extra partes*, élément par élément, sous forme de faits isolés, mais appréhendé en tant que totalité, dans sa dynamique interne de transformation<sup>49</sup>.

Il nous faut donc prolonger notre analyse de l'activité objective comme unité concrète.

#### 2.4. *Unité de la nature et de l'homme*

Dans les *Manuscrits de 1844*, l'activité objective ne semble pas définir uniquement l'essence humaine, mais exprimer l'essence plus générale de la nature elle-même à laquelle l'être humain prend part : « Le soleil est l'*objet* de la plante, un objet qui lui est indispensable et qui confirme sa vie, de même que la plante est l'objet du soleil, en tant qu'*expression* de la force vivifiante du soleil, de la force essentielle *objective* du soleil<sup>50</sup> ». La nature se présente ainsi comme un vaste ensemble de relations d'inter-expressions réalisées par l'activité objective. Mais cette thèse est davantage qu'une simple anthropologie, biologie ou physique que l'idéalisme hégélien aurait omis de penser, elle est une nouvelle ontologie explicite :

Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est-à-dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un *non-être*<sup>51</sup>.

Marx attaque directement la philosophie hégélienne au nom de la sensibilité objective réhabilitée par Feuerbach, mais surtout, il dépasse aussi le registre du strict humanisme feuerbachien en inscrivant les

---

<sup>49</sup> Macherey, P. (2008), *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, p. 54.

<sup>50</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 166.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 166-167.

affections humaines dans une ontologie de la finitude essentielle<sup>52</sup> : « [...] les *sensations*, les passions, etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques, au sens étroit du terme, mais sont véritablement des affirmations *ontologiques* de son être (de sa nature)<sup>53</sup> ». L'existence individuelle de l'homme est donc toute relative par rapport à son inscription dans le tout de la nature. L'ontologie de Marx cherche ici à penser l'être, la réalité essentielle comme l'unité de l'homme et de la nature : dans les termes de Feuerbach, cette réalité ontologique s'appelle le « genre », ou, plus fidèlement à Marx, *l'activité générique humaine*<sup>54</sup>. L'homme et la nature ne sont pas « en rapport » ; Marx déplace le schéma moderne de l'opposition sujet-objet dans une ontologie de l'immanence qui trouve son origine dans l'immédiateté de la coappartenance essentielle de l'homme et de la nature, ce que Gérard Granel a résumé dans la formule de « l'être-l'un-l'autre<sup>55</sup> ». L'essence de l'être humain est d'être un être qui exprime pleinement les forces actives de la nature par son activité objective, autant que l'essence de la nature se résume dans l'être de l'homme : l'homme « n'a pas d'être en dehors de cet "être de la nature" et [...] celui-ci non plus n'est pas un *terme* qui subsiste pour soi-même en face de l'être de l'homme<sup>56</sup> ».

Si cette unité de l'homme et de la nature doit plutôt être comprise comme *activité* générique plutôt que comme *genre*, c'est qu'elle accomplit proprement ce que Marx appelle *l'histoire*, reprenant à son compte la philosophie de l'histoire de Moses Hess dans les termes de l'ontologie naturaliste de Feuerbach<sup>57</sup>. Ainsi, l'activité générique, cette unité de l'homme et de la nature, ne se réalise qu'à travers l'histoire selon les différentes formes sociales de *l'industrie* : « L'*industrie* est le

---

<sup>52</sup> Fischbach, F. (2005), *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, p. 35.

<sup>53</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 193.

<sup>54</sup> Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 144.

<sup>55</sup> Granel, G. (1968), « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », p. 273.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>57</sup> Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 144.



rapport historique *réel* de la nature [...] à l'homme<sup>58</sup> ». On comprend dès lors déjà en quel sens Marx rejettera dans *L'Idéologie allemande* l'abstraction de « l'Homme<sup>59</sup> » de Feuerbach : il ne s'agit pas tant de rejeter toute essence humaine que de rappeler que c'est *dans l'historicité* des formes sociales concrètes que s'accomplissent l'essence naturelle de l'homme et l'essence humaine de la nature<sup>60</sup>. C'est pourquoi le premier fait historique, le premier « présupposé de toute histoire<sup>61</sup> » (et de toute pensée), est un fait naturel, celui de la « production de la vie matérielle elle-même<sup>62</sup> ». En réhabilitant l'histoire contre le matérialisme de Feuerbach, Marx cherche à réaffirmer que la réalité première n'est pas un donné brut, mais le produit de l'activité objective des hommes :

Il [Feuerbach] ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations<sup>63</sup>.

Mais pour comprendre la spécificité de la position ontologique de Marx, il nous faut encore préciser la nature de cette production, sans quoi l'extériorité de l'objet persisterait, même si ce n'est plus sous forme de donné, mais sous forme de produit<sup>64</sup>. On pourrait ainsi croire à tort que Marx défend un empirisme ou un positivisme bien particulier. C'est pourquoi il manque encore à notre étude l'ontologie de la relation, pour reprendre l'expression d'Étienne Balibar<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 153.

<sup>59</sup> Marx, K. (2012), *L'Idéologie allemande*, p. 26.

<sup>60</sup> Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 145.

<sup>61</sup> Marx, K. (2012), *L'Idéologie allemande*, p. 26.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>64</sup> Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 149.

<sup>65</sup> Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, p. 31.

### 3. Une ontologie de la relation

Pour saisir l'ontologie de la relation, il nous faut prendre toute la mesure de la nouvelle définition de l'essence humaine que suggère Marx dans la VI<sup>e</sup> thèse : « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux<sup>66</sup> ». En premier lieu, il s'agit d'apprécier le déplacement de la question de l'essence pour le raisonnement philosophique traditionnel : Marx ne cherche pas ici à définir l'essence comme une idée, comme un concept universel de l'Homme qui subsumerait les individus et qui les précéderait ontologiquement. On sait avec quelle véhémence Marx s'est employé à détruire les abstractions de l'universel : « Il faut avant tout éviter de fixer à nouveau la “société” comme une abstraction en face de l'individu. L'individu *est* l'être social<sup>67</sup> ». Il récuse ainsi la position dite « réaliste » pour laquelle l'essence humaine précéderait les existences historiques. Mais il refuse tout autant de concevoir l'essence de manière « nominaliste », c'est-à-dire comme une pure abstraction d'une qualité que les individus possèderaient en commun. En cela, nous différons encore de l'interprétation de Michel Henry selon laquelle « la société ne constitue pas en elle-même une réalité mais n'est justement que l'hypostase de ce qui réside ailleurs, à savoir dans l'existence individuelle<sup>68</sup> ».

Marx cherche ici à fonder une ontologie, non pas sur l'individu vivant, mais sur la relation elle-même : la réalité première se loge dans les relations multiples et actives, les rapports sociaux, qui nouent et constituent les individus. Notons à ce titre que Marx emploie à dessein un mot français pour sa définition (*das Ensemble*), afin d'éviter des termes plus hégéliens comme celui du tout (*das Ganze*) ou de la totalité (*die Totalität*). Ce qu'il vise ce n'est ni un point de vue individualiste, ni un point de vue holiste : il défend la réalité ontologique première et effective de ce qu'il y a *entre les individus*, de la

---

<sup>66</sup> Marx, K. (1987), « Les Thèses sur Feuerbach », p. 21.

<sup>67</sup> Marx, K. (2007), *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, p. 148.

<sup>68</sup> Henry, M. (1976), *Marx, une philosophie de la réalité*, tome 1, p. 187.

« réalité *transindividuelle*<sup>69</sup> », c'est pourquoi il ne pense pas les individus abstraits et atomisés, mais toujours déjà comme *êtres sociaux*, jetés dans l'être par les relations. Pour paraphraser Hegel, nous dirions que le réel n'est pas tant rationnel qu'il n'est relationnel<sup>70</sup>. Ainsi, il ne s'agit pas d'une définition substantialiste, puisque ces multiples relations transindividuelles sont en perpétuelle transformation, sont elles-mêmes des devenirs actifs : le langage, le travail, les conflits, la reproduction sont toujours des activités *effectives* qui mettent en relation et qui déterminent les acteurs qui y sont pris. À titre d'*ensemble*, il s'agit d'une « totalité » non-totalisable *a priori*, d'un « tout » non-homogène et constamment redéfini par le devenir de l'histoire, d'une « multiplicité indéfiniment ouverte et en cours de recomposition<sup>71</sup> ». L'ensemble des échanges relationnels entre les individus se définit selon la « matière », le contenu de leurs échanges, et selon la « forme », les modalités de celles-ci<sup>72</sup>.

#### 4. Une seule et même métaphysique ?

Cette réalité constituée de rapports sociaux n'est donc pas une forme figée, mais bien le mouvement constant alimenté par les activités essentielles entre des individus. Pour Marx, il ne s'agit de rien d'autre que de la *société* elle-même en tant qu'elle est l'unité de l'individu et de son essence effective dans l'histoire, comme le fait remarquer Fischbach :

La réalité première, la seule réalité effective et concrète à la fois est donc la société, qui est à comprendre comme un ordre purement relationnel de réalité – à la fois naturel et historique – consistant en des rapports d'activité, c'est-à-

<sup>69</sup> Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, p. 31.

<sup>70</sup> Cette paraphrase ne vise pas à tracer une radicale opposition entre Marx et Hegel, mais au contraire à faire remarquer la féconde influence de Hegel sur Marx, dans la mesure où l'on peut concevoir que cette relationnalité était précisément celle à laquelle Hegel pensait lorsqu'il disait du réel qu'il est rationnel et du rationnel qu'il est réel. Les limites du présent texte ne nous permettent cependant pas de clarifier davantage la question.

<sup>71</sup> Macherey, P. (2008), *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, p. 150.

<sup>72</sup> Fischbach, F. (2005), *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, p. 139.

dire des rapports pratiques entre des individus qui “manifestent leur vie” en en produisant et reproduisant les conditions<sup>73</sup>.

Nous entrevoyons déjà ici comment l'ontologie de l'activité objective se confond avec l'ontologie de la relation pour ne donner qu'une seule et même métaphysique de la société : pour Marx, ce qu'il y a au creuset de la réalité, ce qu'il y a de premier, ce n'est ni l'individu, ni la matière, ni la conscience de soi, mais bien un ensemble d'activités objectives à la fois conditionnées et conditionnantes, des activités qui n'ont pas de sujet unique mais qui sont toujours le fait d'un complexe de rapports sociaux constitué à travers l'histoire entre des individus qui s'attestent mutuellement dans l'être par leur activation. En effet, le contenu de l'échange (lui-même comme activité) ou de la relation n'est pas proprement constitué de *choses*, ce ne sont pas tant des objets produits qui sont échangés entre des individus que des activités objectives qui confirment l'existence des individus<sup>74</sup>. Si nous reprenons les termes de notre première enquête sur la *Dissertation*, nous pourrions traduire cette ontologie de l'activité objective et sociale comme une inversion hiérarchique entre le moment du *clinamen* et celui de la *répulsion*, qui conserve toutefois l'idée de l'acte comme arrière-fond ontologique. Alors que le *clinamen* était dans la *Dissertation* l'acte fondateur et premier de la constitution ontologique de l'atome comme conscience de soi, dans l'ontologie de 1844-1845, la *répulsion* comme *réalisation effective* de cette singularisation de l'atome serait promulguée au rang de réalité première : c'est à travers cette *rencontre* effective et concrète qu'est la *répulsion* (l'activité objective comme relation) que les atomes (individus) se constituent comme singularité, qu'ils acquièrent leur conscience. Ce serait une autre façon de dire que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience<sup>75</sup> » ou encore que « la conscience [*Bewusstsein*] ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient [*bewusste Sein*] et l'Être des hommes est leur processus de vie

---

<sup>73</sup> Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 150.

<sup>74</sup> Fischbach, F. (2005), *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, p. 140.

<sup>75</sup> Marx, K. (2012), *L'Idéologie allemande*, p. 21.

réelle<sup>76</sup> ». La conscience individuelle n'est donc pas le fruit d'un acte pur de la pensée, mais le produit de l'activité sociale historiquement déterminée, ce qui nous oblige à la penser dans sa généalogie historico-sociale.

## 5. Une nouvelle conception de la philosophie ?

Il nous faut maintenant tenter de mettre au jour quelques-unes des conséquences de cette conception métaphysique. Comme la dernière citation nous l'a suggéré, reconnaître l'activité objective et relationnelle (ce que Marx appellerait identiquement la vie) comme réalité première, c'est reconnaître non seulement que la conscience est dérivée par rapport à la vie elle-même, mais aussi que la philosophie et la métaphysique dépendent de l'activité objective. C'est bien le sens des présuppositions effectives de toute histoire développées dans *L'Idéologie Allemande* : « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle<sup>77</sup> ». C'est pourquoi la philosophie ne peut faire l'économie de penser son autre, la vie sociale qui la rend possible, avec toutes ses contradictions, ou plutôt, elle ne peut se comprendre lucidement que comme activité pratique inscrite dans *l'ensemble des rapports sociaux*. À l'instar d'Emmanuel Renault, nous pouvons ainsi considérer que Marx ne tente pas tant de sortir de la philosophie que de défendre une conception « déflationniste<sup>78</sup> » de la philosophie, au sens où la philosophie devrait cesser de se concevoir comme un savoir hégémonique, une *theoria* au-dessus de la *praxis*, pour se penser comme « activité pratique-critique<sup>79</sup> » toujours déjà en lien avec l'ensemble de la pratique sociale à laquelle elle est redevable et, par conséquent, toujours en dialogue avec les autres types de savoirs. Mais au-delà d'un simple devoir-être de la philosophie, l'idée d'une pratique philosophique déflationniste

---

<sup>76</sup> Marx, K. (2012), *L'Idéologie allemande*, p. 20.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>78</sup> Renault, E. (2009), « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », p. 137-149.

<sup>79</sup> Marx, K. (1987), « Les Thèses sur Feuerbach », p. 20.

constitue le point d'appui de la critique marxienne de la philosophie qui perdrait de vue la généalogie historique de ses propres contenus de pensée. Ainsi, la philosophie véritable ne doit pas seulement prendre pour objet privilégié la pratique sociale, mais surtout retracer réflexivement en elle-même, dans son propre contenu discursif, les traces d'un dehors qu'elle croyait surplomber souverainement, cette activité objective et sociale qui lui donne vie.

## Conclusion

Notre recherche de métaphysique nous a menés dans les dédales d'une pensée qui cherche et se cherche au travers du mode privilégié de la critique. La *Dissertation* de 1841 nous a permis de déterminer l'arrière-plan ontologique qui s'est maintenu malgré ses profondes révisions : l'acte comme avènement de l'être. Bien que le jeune Marx nous semble, en vertu de son ontologie de l'agir, s'inscrire davantage dans la tradition de l'idéalisme allemand, sa position n'aurait bien sûr pas été la sienne sans qu'il n'assimile de façon critique le matérialisme de Feuerbach pour mieux le dépasser, en intégrant l'objectivation sensible à l'activité. En élaborant sa métaphysique de la société, comme ordre relationnel de l'activité objective, Marx prend place dans un autre lieu que celui de la philosophie moderne du sujet et très loin de ce qu'on appelle traditionnellement le matérialisme. En défendant sa propre position philosophique, Marx cherche à rabaisser l'ensemble des prétentions de la philosophie, pour ou malgré elle, puisqu'en dernière instance, cela ne dépend pas d'un choix absolument souverain de la conscience, mais d'abord de son enracinement nécessaire dans l'objectivité sociale et pratique.

## Bibliographie

- Althusser, L. (1977), *Pour Marx*, Paris, Maspero, 258 p.  
Balibar, E. (2010), *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 126 p.  
Fichte, J. G. (1994), *Conférences sur la destination du savant (1794)*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 163 p.  
Fischbach, F. (2002), *L'être et l'acte, enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 216 p.

- Fischbach, F. (2005), *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, 156 p.
- Fischbach, F. (2007), « Présentation », dans K. Marx (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, p. 7-71.
- Fischbach, F. (2009), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 161 p.
- Garo, I. (2000), *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 332 p.
- Granel, G. (1968), « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », dans R. Char et al., *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, p. 266-317.
- Grondin, J. (2004), *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 205 p.
- Hegel, G. W. F. (2007), *Qui pense abstrait ?*, trad. A. Simhon, Paris, Hermann Éditeurs, 176 p.
- Henry, M. (1976), *Marx, une philosophie de la réalité*, tome 1, Paris, Gallimard, 479 p.
- L'Italien, F. (2009), « La praxis comme production de la vie, sur la philosophie du jeune Marx », dans O. Clain, *Marx philosophe*, Montréal, Nota Bene, p. 51-72.
- Labica, G. (1976), *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 391 p.
- Macherey, P. (2008), *Marx 1845, Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 237 p.
- Marx, K. (1970), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Bordeaux, Éditions Ducros, 369 p.
- Marx, K. (1987), « Les Thèses sur Feuerbach », dans G. Labica, *Karl Marx Les Thèses sur Feuerbach*, trad. G. Labica, Paris, PUF, 134 p.
- Marx, K. (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 236 p.
- Marx, K. (2012), *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 621 p.
- Renault, E. (2009), « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », dans *Actuel Marx*, n°46, p. 137-149.
- Vioulac, J. (2009), *L'époque de la technique, Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 328 p.